



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Etyka normatywna wobec pluralizmu - dwa ujęcia: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor

Author: Mariusz Wojewoda

Citation style: Wojewoda Mariusz. (2009). Etyka normatywna wobec pluralizmu - dwa ujęcia: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor. W: D. Ślęczek-Czakon, M. Wojewoda (red.), "Wartości - tradycja i współczesność" (S. 153-168). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Mariusz Wojewoda

Etyka normatywna wobec pluralizmu — dwa ujęcia: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor

Zasadniczym zadaniem etyki normatywnej jest formułowanie zasad, które określają charakter ludzkich powinności moralnych. Etyka normatywna jako taka jest zależna od przyjętych wcześniej „presupozycji absolutnych” (określenie *absolute presupposition* pochodzi od anglosaskiego neoheglisty, żyjącego na przełomie XIX i XX wieku, Robina G. Collingwooda)¹. To oznacza, że przyjmowane w niej założenia mają charakter metafizyczny, teistyczny, aksjologiczny bądź antropologiczny. Kwestią kluczową zarówno w etyce starożytnej (Platon, Arystoteles), jak i średnio-wiecznej (Augustyn, Tomasz z Akwinu) było takie poznanie idei dobra, które jednocześnie wiąże się z poznaniem właściwej miary postępowania². Tradycyjny model argumentacji etycznej opierał się na przekonaniu, że przyjęcie właściwej miary w postępowaniu wyprzedza w porządku normatywnym sytuację (najpierw jest miara, a potem sytuacja). Aby adekwatnie ocenić działanie ludzkie, należy odwołać się do wcześniej ustalonego kryterium, a doraźne okoliczności nie mogą wpływać na zmianę tegoż kryterium.

Intelektualnym wyzwaniem dla etyki normatywnej jest problem pluralizmu; po pierwsze, wskazuje on na faktyczne zjawisko różnorodności postaw i poglądów etycznych, po drugie zaś należy mówić o pluralizmie w znaczeniu normatywnym, uznającym wielość tychże poglądów i postaw za pewnego rodzaju normę. W tym drugim znaczeniu pluralizm etyczny

¹ Por. I. Z d y b e l: *Filozofia Robina George’a Collingwooda*. Lublin 1997, s. 96–99.

² Por. H.-G. G a d a m e r: *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Tłum. Z. N e r c z u k. Kęty 2002, s. 16.

jest stanowiskiem, które się wykryształizowało w ramach sporu o obiektywny status wartości i zasad, mieszczącym się pośrodku: między relatywizmem etycznym (bądź sytuacjonizmem), kwestionującym istnienie obiektywnych wartości i zasad, a etycznym monizmem (skrajnym pryncypializmem), opowiadającym się za kategorycznym sposobem obowiązywania zasad. Pluralista nie zaprzecza potrzebie formułowania uniwersalnych reguł właściwego postępowania, ale nie traktuje ich jako umieszczonych poza tradycją i kontekstem kulturowym, w którym są urzeczywistniane³. W odróżnieniu od innego nurtu etycznego, czyli partykularyzmu, pluralizm etyczny przyjmuje określone założenia aksjologiczne, a także docenia rolę teorii w kształtowaniu wrażliwości moralnej konkretnych osób. W latach trzydziestych XX wieku jeden z prekursorów pluralizmu etycznego David Ross wyróżniał sześć rodzajów podstawowych wartości — „aksjomatów” etycznych (*duty*): wierność (*fidelity*), rekompensatę za wyrządzoną krzywdę (*reparation*), wdzięczność dla darczyńców (*gratitude*), sprawiedliwość (*justice*), dobroczynność (*beneficence*), samodoskonalenie (*self-improvement*), niekrzywdzenie siebie (*non-maleficence*). Współczesny rzecznik pluralizmu Thomas Nagel twierdził, że uznaniu różnorodności stanowisk moralnych powinno towarzyszyć przyjęcie pryncypialnych zasad: posłuszeństwa wobec prawa (*special allegiances universal rights*), zasady użyteczności w działaniu (*utility*), pragnienia własnego rozwoju (*self-development*), szacunku dla indywidualnych ludzkich projektów na życie. Wartości te są poznawane dzięki intuicji, a następnie osadzane w ramach określonej teorii etycznej. Ponadto pluraliści etyczni przyjmują zasadę dobrowolności, to znaczy uważają, że wartości i podstawowe zobowiązania należy przyjąć dobrowolnie, a nie pod presją strachu lub prawnego przymusu⁴.

Tradycja klasyczna ukształtowana przez filozofię starożytną opierała się na założeniu, że kluczową rolę w argumentacji etycznej odgrywa metafizyka. Współcześnie nie wraca się do koncepcji metafizyki gwarantującej spójność i jedność interpretacji rzeczywistości, tym niemniej z pola uwagi nie znikają kwestie natury metafizycznej w postaci obiektywnej teorii wartości, antropologii filozoficznej czy teorii wiedzy. W tym artykule chciałbym zanalizować koncepcje dwóch autorów z kręgu filozofii anglosaskiej: Alasdaira MacIntyre’a i Charlesa Taylora, którzy korzystając z rozwiązań filozofii starożytnej oraz średniowiecznej, włączają się we współczesne dyskusje etyczne i reprezentują stanowisko pluralizmu etycz-

³ Por. *Pluralism*. In: *International Encyclopedia of Ethics*. Ed. J.K. Roth. London—Chicago 1995, s. 665—666.

⁴ Por. T. Nagel: *Ethics and the Life Sciences*. In: *Moral Questions*. Cambridge 1979, paragraf 5; D.M. Weinstock: *Moral Pluralism*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Gen. ed. E. Craig. Vol. 6. London—New York 1998, s. 529—531.

nego. Przekonanie o znaczeniu tradycyjnego modelu argumentacji etycznej stanowi element łączący koncepcje obu autorów. Różnica między nimi polega na tym, że MacIntyre próbował ożywić arystotelesowsko-tomistyczną etykę cnót, natomiast Taylor wskazywał na obecność koncepcji dobra w etyce platońsko-augustyńskiej.

Wiedza praktyczna i etyka cnót

MacIntyre próbował na nowo wprowadzić do kultury współczesnej starożytną koncepcję cnót. Proponował, aby powrócić do lektury pism Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Wedle koncepcji Arystotelesa wiedza praktyczna – froneza (*phronesis*), dotyczyła dwóch obszarów ludzkiego życia: etyki i polityki, i wiązała się z potrzebą rozwijania dwóch umiejętności: sztuki dobrego życia w aspekcie jednostkowym oraz sztuki dobrego życia w państwie (we wspólnocie). Obie te umiejętności rozumiane jako *ethos* mogą być realizowane wyłącznie w ramach *polis* – starożytnego prototypu nowoczesnych wspólnot. W filozofii anglosaskiej ożywione zainteresowanie filozofią praktyczną Arystotelesa rozpoczęło się od prekursorskiego artykułu G.E.M. Anscombe: *Modern Moral Philosophy*. Od tego czasu literatura na temat starożytnej etyki cnót i prób jej uwspółcześnienia znacznie się poszerzyła. Nowym impulsem w tych badaniach było opublikowanie książki MacIntyre’a *Dziedzictwo cnoty* w 1981 roku⁵. Pod jej wpływem powstały takie prace, jak: *Ethics and the Limits of Philosophy* Bernarda Williamsa (1985), *The Fragility of Goodness* Marty Nussbaum (1986), *Sources of the Self* Charlesa Taylora (1989), *Goods Virtues* Michaela Slote’a (1989). Renesans zainteresowania Arystotelesem, wiążący się w bardzo szerokim sensie zainteresowaniem filozofią praktyczną, daje się zaobserwować także w nurtach filozoficznych, mających kontynentalny rodowód – szczególnie w filozofii niemieckiej⁶.

Charakterystyczne rysy współczesnego **neoarystotelizmu** można opisać w kilku punktach:

1. W przypadku wiedzy praktycznej istotne znaczenie ma takie rozwinięcie umiejętności, których można użyć do realizacji dobra; chodzi o dobra zmysłowe i dobra wewnętrzne. Te ostatnie prowadzą nas do do-

⁵ Por. *The Virtues: Contemporary Essays on Moral Character*. Eds. R.B. Kru-schwitz, R.C. Roberts. Belmont 1987; J. Jaśtał: *Etyka cnót, etyka charakteru*. W: *Etyka i charakter*. Red. J. Jaśtał. Kraków 2004, s. 7–42.

⁶ Por. H. Schnädelbach: *Co to jest neoarystotelizm?* W: *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 160–183.

skonałości moralnej. Aby dobrze postępować i dobrze żyć w ramach określonej wspólnoty, nie wystarczy poznanie teoretyczne, ale potrzebna jest mądrość (*phronesis*). To umiejętność niezbędna do życia cnotliwego, określonego zasadami słusznej miary. Na mądrość składa się wiedza, praca nad własną osobowością, umiejętność rozwiązywania konfliktów⁷.

2. Przedmiotem refleksji jest ogólna zasada etyczna, natomiast działanie ma zawsze charakter jednostkowy, wiąże się z konkretnym wyborem. Nie oznacza to jednak, że praktyka jest pozbawiona teorii⁸. W teorii poszukujemy miary, czyli kryteriów osądu działania. Jednak refleksja nad dzielnością etyczną ma sens wtedy, gdy dzięki jej uprawianiu stajemy się faktycznie bardziej dzielni etycznie.

3. Przedmiotem namysłu etycznego jest dobro, ale nie dobro w rozumieniu czegoś raz na zawsze urzeczywistnionego, lecz dobro możliwe do realizacji w ludzkich działaniach. Dla Arystotelesa „dobro”, podobnie jak „byt”, nie jest terminem jednoznacznym; ma wiele znaczeń. W ramach zakresu pojęcia „dobro” można dostrzec relację analogiczną, nakierowaną na uwyrażnienie tego, co podobne w rzeczach. Dobro immanentne wiąże się z działaniem rozpoznawanym jako cel ludzkiego życia (*telos*), czyli takie działanie duszy, dzięki któremu człowiek zbliża się do doskonałości duchowej i moralnej (osiąga stan eudajmonii)⁹.

4. Zdaniem Arystotelesa, wiedza praktyczna na temat zalet charakteru i dobrego postępowania nie uwzględniała perspektywy historycznej i kulturowej. Neoarystotelicy proponowali, aby *phronesis* traktować jako wiedzę związaną z hermeneutyką rozumienia znaczeń wypracowanych w określonej tradycji kulturowej. W XIX wieku w filozofii anglosaskiej to neohegliści (Francis H. Bradley, John MacTaggart) określali reguły łączenia filozofii z tradycją i kulturą¹⁰. Kanadyjski filozof Charles Taylor jest znawcą filozofii Hegla (autorem obszernej pracy *Hegel*). Z sympatią o Heglu pisał także MacIntyre, szczególnie wtedy, gdy zajmował się filozofią Marksa¹¹. Neoarystotelicy uznawali, że wiedza praktyczna ma charakter historyczny, chociaż częściej sięgają do filozoficznej hermeneutyki niż do koncepcji filozofii dziejów Hegla.

⁷ Por. A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa 1995, s. 273.

⁸ Por. Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, 1103 b. Tłum. D. Gromska. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 5. Warszawa 1996, s. 105.

⁹ Por. ibidem, 1096 b, s. 85.

¹⁰ Por. F. Copleston: *Ruch idealistyczny w Wielkiej Brytanii*. W: *Historia filozofii*. T. 8: *Od Benthama do Russella*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1989, s. 151–169.

¹¹ Por. Ch. Taylor: *Hegel*. Cambridge 1975, s. 176–178; A. MacIntyre: *Marxism. An Interpretation*. London 1953, oraz wydanie późniejsze pod tytułem *Marxism and Christianity*. London 1995.

Wielką zasługę w powiązaniu wiedzy praktycznej z historycznym kontekstem jej odczytania ma niemiecki hermeneuta Hans-Georg Gadamer. W tekstach pisanych w latach trzydziestych XX wieku autor *Prawdy i metody* powiązał Arystotelesowską fronezę z koncepcją dialogiczności. Nowość tego ujęcia polega na tym, że do wiedzy praktycznej włączono koncepcję dialogu oraz idee historyczności wiedzy. Podejmując istotne decyzje, możemy posłuchać czyjejs rady, zasięgnąć opinii osoby lub instytucji reprezentującej tradycję, obdarzanej przez nas zaufaniem. Postępowanie zgodne z radą autorytetu dokonuje się w obrębie przynależności do tego samego etosu wspólnoty i obecnego w niej „sposobu życia”. Otwartość na historię i kulturę to jednocześnie otwartość na różnorodność. Stawia to nowe wyzwanie przed etyką normatywną, w klasycznym jej rozumieniu¹². Etyka zostaje zmuszona do wyjścia poza schemat, w którym poznanie dobra wiąże się z postulatem pewności wiedzy¹³. Podmiot poznający dobro nie powinien kwestionować rozwiązań konkurencyjnych. Wiedza o dobru z istoty jest pluralistyczna. Przyjęcie stanowiska pluralizmu epistemologicznego ułatwia dialog. Spotkanie z innym – obcym w sensie kulturowym, religijnym, obyczajowym – to także między innymi odkrycie, że zasady dobrego życia mogą być różnie pojmowane.

Niewspółmierność tradycji i dialog

Dla hermeneuty kluczem do rozumienia człowieka pytającego o siebie i świat jest „tradycja myślowa” ujęta w Gadamerowskim „kole hermeneutycznym”. Powrót do przeszłości nigdy nie sprowadza się wyłącznie do rekonstrukcji, ponieważ poznanie wiedzy przeszłej jest jednocześnie jej interpretacją. Dzięki temu procesowi uzyskujemy bardziej adekwatny obraz tego, z czego wychodzimy i kim obecnie jesteśmy. W pracy *Dziedzictwo cnoty* Alasdair MacIntyre w następujący sposób scharakteryzował **tradycję**. „Podstawową cechą pojęcia tradycji jest to, że przeszłość nigdy nie zasługuje na odrzucenie i że teraźniejszość jest zrozumiwała tylko jako komentarz do przeszłości i odpowiedź na nią, poprzez które przeszłość – jeżeli to konieczne i możliwe – ulega przemianie i przekroczeniu, lecz czyni to w taki sposób, iż pozostawia teraźniejszość otwartą na dalsze

¹² Por. H.-G. Gadamer: *Dziedzictwo Europy*. Tłum. A. Przyłębski. Warszawa 1992, s. 73; A. Przyłębski: *Hermeneutyka jako filozofia praktyczna – hermeneutyka korekta etyki*. W: I d e m: *Hermeneutyczny zwrot etyki*. Poznań 2005, s. 261–284.

¹³ Por. T. Szkołut: *Cnota tolerancji*. W: *Pluralizm i tolerancja*. Red. K. Wiliński. Lublin 1998, s. 11–35.

przemiany i przekształcenia z przeszłego i być może bardziej adekwatnego punktu widzenia”¹⁴. Według MacIntyre’a istotny element odkrywania prawdy o sobie (czyli samointerpretacji) stanowi dialog z tradycją, polegający na uwzględnieniu kultury historycznej, języka i etosu obowiązującego w danej epoce. W pracy *Whose Justice? Which Rationality?* pisał o czterech tradycjach: arystotelesowskiej, rozwiniętej przez Tomasza z Akwinu, augustyńskiej, szkockiego oświecenia i liberalnej. Natomiast w pracy *Three Rival Versions of Moral Enquiry* wskazywał trzy różne modele współczesnego myślenia, biorące swój początek z filozofii XIX wieku:

1) **model oświeceniowy** symbolizowany jest przez wysiłek stworzenia kompendium ówczesnej wiedzy – *Encyclopaedia Britannica*; wtedy próbowano unaukować etykę i w tym celu stosowano narzędzia metodologiczne wypracowane w obrębie nauk przyrodniczych i ścisłych;

2) **model genealogiczny** został zainicjowany pracą Fridericha Nietzschego *Z genealogii moralności* – jej ważnym następstwem był indywidualizm etyczny i rozbitcie całościowego obrazu świata na fragmenty, a tym samym utrata idei jedności w etyce; ten model funkcjonuje w ramach zjawiska kulturowego określanego jako postmodernizm;

3) **model arystotelesowsko-tomistyczny** jest historycznie związany z wydaniem encykliki papieża Leona XIII *Aeterni Patris* i propagowanym tam programem powrotu do filozofii Tomasza z Akwinu¹⁵.

Tradycja odnosi się do tego, co w sensie dziejowym warunkuje rozumienie, chociaż MacIntyre stosuje ten termin przede wszystkim w znaczeniu węższym, mianowicie w odniesieniu do filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Ale termin „tradycja” służy autorowi *The Rival Versions...* do krytyki systemów etycznych, które opierają się na ahistorycznych założeniach wynikających z oświeceniowego projektu filozofii moralnej. W tej argumentacji jest niekonsekwentny. Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna wywodzi się z ahistorycznej teorii bytu, pierwszych zasad i koncepcji człowieka. Odwołanie się do pojęcia tradycji wprowadza problematykę „dziejowości” do pytania o naturę ludzką i boskie (absolutne) źródła praw moralnych, co jest właściwie obce myśli Tomasza, który to, co boskie, rozumiał jako wieczne i niepodlegające zmianie¹⁶. Zatem MacIntyre nie

¹⁴ Por. A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 269.

¹⁵ Por. A. MacIntyre: *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988*. Notre Dame, Indiana 1990, s. 17–31.

¹⁶ Taylor wskazywał na obecność w kulturze Zachodu trzech tradycji: teistycznej, naturalistycznej i ekspresywnistycznej. Por. A. Bielik-Robson: *Źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*. W: Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i inni. Warszawa 2001, s. XII.

może pozostać przy klasycznym odczytaniu etyki św. Tomasza i proponuje nową wersję tomizmu, czyli tomizm historyczny.

Użycie terminu „tradycja” zakłada hermeneutyczną koncepcję wiedzy. Zgodnie z nią każda cząstkowa teoria, tworząca zbiór przekonań moralnych lub twierdzeń na temat człowieczeństwa, ma charakter narracyjny, czyli taki, który intelektualnie ożywiają różnego typu opowieści (narracja kulturowa). Tradycja, która znajduje się w dobrej intelektualnej kondycji, to ta, której przedstawiciele potrafią znaleźć słabe punkty w argumentacji innej tradycji. Z kolei daną tradycję można uznać za „żywą”, kiedy potrafi przekonać swych zwolenników do przyjęcia określonej argumentacji etycznej, a także wpływać na modyfikację ich zachowań. Tym, co wyrzyna ją z intelektualnej drzemki, jest moralny dylemat, który muszą rozwiązać jej zwolennicy, lub spór z inną tradycją¹⁷. Współcześnie może to być na przykład spór o granice swobód obywatelskich, etyczne aspekty ochrony życia, o właściwe korzystanie z dóbr naturalnych czy możliwość prowadzenia sprawiedliwej wojny. Wtedy w szranki stają typowe dla danej tradycji schematy argumentacyjne. Zwycięsko z takiej rywalizacji wychodzi ta tradycja, której zwolennicy trafniej diagnozują problem i lepiej potrafią go rozwiązać. Tego typu intelektualna niewspółmierność poglądów i prowokowana przez nią dyskusja stanowią integralną część współczesnego dyskursu filozoficzno-etycznego. Wskazanie wielości tradycji, do których się współcześnie odwołujemy, uwyraźnia problem niewspółmierności metod argumentacji.

W interpretacji MacIntyre’a etyka cnót jest dialogiczna, ponieważ przyjmuje on, że w procesie jej kształtowania należy uwzględnić wielość i złożoność relacji międzyludzkich. Wprowadzenie idei dialogiczności w obręb klasycznej etyki cnót w nowym świetle stawia Arystotelesowską koncepcję ładu społecznego. Teoria etyczna, odwołująca się do ścisłego łączenia cnót z postawą obywatelską, w specyficzny sposób przedstawia kwestię konfliktów i różnic poglądów. Arystoteles konflikt i różnicę poglądów w obrębie wspólnoty traktował jako społeczne i moralne zło, którego właściwie nie można usunąć z relacji międzyludzkich¹⁸. Z racji tego, że jesteśmy istotami zmysłowymi, różniącymi się ze względu na przyzwyczajenia, pragnienia, emocje, zawsze będzie nas coś różniło. Różnica może dotyczyć odmiennego sposobu rozumienia danego rodzaju dobra, a także odmiennego sposobu realizowania tak samo rozumianego dobra. Uznanie

¹⁷ Por. A. MacIntyre: *Relativism, Power and Philosophy*. In: *After Philosophy. End or Transformation?* Eds. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy. London 1987, s. 387–411.

¹⁸ Por. A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 287; P. Selznick: *Osobowość a zobowiązania moralne*. Tłum. P. Rymarczyk. W: *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Red. P. Śpiewak. Warszawa 2004, s. 263–282.

dialogiczności za podstawę relacji społecznych wiąże się jednocześnie z uznaniem różnorodności postaw i poglądów za pewnego rodzaju normę. Zdaniem MacIntyre'a, różnica poglądów nie może prowadzić do podważenia pryncypialnego kanonu zasad – takich, które wynikają z uznania praw człowieka czy nienaruszalności godności osoby ludzkiej. Tym niemniej spory i konflikty moralne są nieusuwalnym elementem życia społecznego; zwłaszcza wówczas, gdy poszczególni jego członkowie stają wobec wyboru między dobrem partykularnym a dobrem ogólnym, na przykład, gdy w sytuacji prowadzenia działalności gospodarczej stajemy wobec problemu moralnego – jak ustalić proporcje znaczenia, zysku ekonomicznego i ochrony godności osobowej pracowników? Intelktualnym wkładem irlandzkiego filozofa w kulturę Zachodu jest ukazanie podstaw niewspółmierności i różnicy w obrębie różnych form dyskursu moralnego.

MacIntyre starał się znaleźć rozwiązanie pośrednie między skrajnym pryncypializmem, w typie etyki Kanta, pomijającym tradycję i historię w procesie formułowania głównych zasad, a relatywizmem, w którym racje kulturowe, historyczne i sytuacyjne prowadzą do tezy o całkowitej względności zasad etycznych. Przewodnikiem na tej drodze jest tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, zwycięsko wychodząca z konfrontacji z innymi tradycjami. W przekonaniu autora *The Rival Versions...* ona najlepiej godzi różnorodności nastawień moralnych z jednoczesnym uzasadnieniem przyjęcia uniwersalnych racji etycznych. Uznaje prawo jednostki do wolnego wyboru, przy czym granicę tych wyborów określa negatywny aspekt normy prawa naturalnego¹⁹. Negatywna formuła prawa naturalnego kategorycznie zabrania pewnego typu zachowań, takich jak: zdrada, oszustwo, agresja fizyczna i psychiczna, terroryzm, tortury. „Bez właściwego uznania prawa naturalnego, które stanowi fundamentalne prawidło, nie możemy mieć solidnej podstawy do konwersacji z przedstawicielami obcych kultur, w której moglibyśmy nauczyć się, jak patrzeć na siebie z ich punktu widzenia, ucząc się w ten sposób czegoś więcej o sobie samych”²⁰. Prawo naturalne mimo kategorycznej wymowy nie jest prawem ahistorycznym, lecz prawem włączonym w dziejowość i kulturę. Społeczności stopniowo dochodzą do jej uznania. Historyczność tradycji oznacza, że jest ona otwarta zarówno na nowe elementy w kulturze rodzimej, jak i na inne tradycje. Tym, co faktycznie łączy wspólnotę w całość, jest konstytuująca ją nie relacji moralnych i przyjęcie wspólnych reguł etycznych. Brak takiej więzi

¹⁹ Por. R.G. George: *Moral Particularism. Thomism and Traditions*. „Review of Metaphysics” 1989, vol. 42, s. 593–605.

²⁰ A. MacIntyre: *How Can We Learn what Veritatis Splendor Has to Teach?* „The Tomist” 1994, nr 58 (2), s. 171–195. Przekład: *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas Veritatis Splendor?* Tłum. polskie P. Gutowski. „Roczniki Filozoficzne” 1995–1996, T. 43–44, z. 2, s. 221.

sprawia, że społeczność nie może być rozumiana jako wspólnota, lecz jedynie jako grupa powiązana krótkotrwałymi relacjami interesów.

Pluralizm w perspektywie aksjologicznej

Zagadnienie pluralizmu jest także przedmiotem zainteresowania innego filozofa z kręgu kultury anglosaskiej Charlesa Taylora. Jego koncepcja etyki normatywnej opiera się z kolei na teorii wartości i antropologii. Pytanie o źródła podmiotowości, czyli tego, co pozwala nam na zrealizowanie własnego człowieczeństwa, prowadzi nas do pytania o porządek aksjologiczny, w którego obrębie podmiot się samorealizuje. Diagnoza, jaką postawił autor *Źródeł podmiotowości*, jest kontrowersyjna: jednostka określa siebie ze względu na poznane dobro konstytutywne, ewentualnie żyje w stanie rozproszenia i osobowej deformacji. Taylor – podobnie jak MacIntyre – sympatyzował z teistycznym modelem argumentacji etycznej. Przyjęcie absolutnego sposobu rozumienia dobra prowadzi do dwóch konsekwencji:

1) pozwala na nieuwarunkowaną afirmację tego, co konstytuuje sens naszego człowieczeństwa;

2) afirmacja tego, co w nas ludzkie, nie ma charakteru totalnego, lecz indywidualny (osobowy), ponieważ opiera się na zasadzie separacji między ideą człowieczeństwa a jednostkowymi osobami.

Humanizm w wersji teistycznej staje się możliwy wtedy, gdy przyjmuje się absolutny punkt widzenia na człowieka, czyli taki, że jesteśmy nośnikami godności, której źródła wynikają z przyjęcia ontycznej podstawy tego, co nazywamy „godnością osoby ludzkiej”. Idąc tym tropem, Taylor bronił Arystotelesowskiej tezy, że dążenie do aksjologicznej pełni (moralnej doskonałości) wpisane jest w ludzką kondycję. Nie można zrozumieć podmiotu poza łańcem aksjologicznym, który jest punktem odniesienia dla naszych wyborów. Kultura Zachodu zapomniała o źródłach tego, co duchowe w nas, toteż zadanie filozofii polega na tym, że ma na nowo to przypomnieć. Istotny element świadomości historycznej stanowi pamięć, a symptom kryzysu duchowego Europejczyka polega na zapomnieniu o tym, co w sensie duchowym kształtuje osobową tożsamość. Człowiek jako osoba jest istotą dynamiczną, stale się rozwija i zmienia, poznaje siebie przez samoświadomość historii swojego dojrzewania, a także autoanalizę regresów w tym procesie. Narracyjność i związana z nią dziejowość są warunkiem samopoznania siebie. Pomimo przerwanych sekwencji „istnieje coś w rodzaju apriorycznej jedności ludzkiego życia, obejmującej cały

czas jego trwania”²¹, co intuicyjnie nakierowuje człowieka na szukanie pryncypium tożsamości. Sposoby poszukiwania tożsamości są różne, jednak potrzebę dokonania takiego wysiłku można uznać za coś uniwersalnego. W historii filozofii Zachodu zapisano różne sposoby poszukiwania tożsamości przez osoby wyznaczające standardy myślowe charakterystyczne dla swoich epok.

Zadanie, jakie postawił sobie autor *Etyki autentyczności*, opiera się na łączeniu wysiłku fenomenologa, badającego źródła podmiotowego doświadczenia moralnego, z wysiłkiem hermeneuty, który uwzględnia zmiany rozumienia tych źródeł w określonym kontekście kulturowym. Taylor pisał: „Należy dostrzec analogię ze stanowiskami moralnymi, które uznawały kontakt z jakimś źródłem – np. z Bogiem albo z Ideą Dobra – za klucz do pełni egzystencji. Teraz jednak owo źródło, do którego mamy dorzeć, znajduje się głęboko w nas samych. Przemiana ta jest elementem radykalnego zwrotu nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu, nowej postaci wewnętrzności (*inwardness*), dzięki czemu zaczęliśmy postrzegać siebie jako istoty wyposażone w wewnętrzną głębię. Początkowo idea wewnętrznego źródła nie wykluczała naszego kontaktu z Bogiem czy Ideami. W pewnym sensie mamy do czynienia z kontynuacją i pogłębieniem ewolucji zapoczątkowanej przez świętego Augustyna, który uważał, że szlak do Boga prowadzi przez refleksyjną świadomość nas samych”²². Zrozumiała dla współczesnego odbiorcy kultury idea autentyczności ma podstawę w św. Augustyna teorii duszy. Dla Augustyna dusza była tym obszarem, w którym jednostka szuka indywidualnego spotkania z Bogiem. Człowieka należy rozumieć jako istotę samointerpretującą się, a jeden z najistotniejszych elementów takiej interpretacji stanowi indywidualna relacja między człowiekiem a Bogiem. Proces samointerpretacji nie wydarza się poza historią i kulturą, dlatego sposób rozumienia Boga (Absolutu) i istoty ludzkiej w dziejach ulegał zmianom²³. Obiektem zainteresowania Taylora są ci filozofowie, którzy związani byli szczególnie z nurtem preromantycznym, czyli między innymi: hrabia Shaftesbury, Francis Hutcheson, Adam Smith, Jean J. Rousseau, oraz późniejsi związani z romantyzmem: Johann G. Herder, Georg W.F. Hegel²⁴. W niej zachowała się Augustyńska koncepcja tego, co wewnętrzne (duchowe) w nas, która jako taka stała się

²¹ Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 103; por. W.M. Nowak: *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna*. Rzeszów 2008, s. 138–148.

²² Ch. Taylor: *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts, and London 1991. Przekład: *Etyka autentyczności*. Tłum. polskie A. Pawełec. Kraków 2002, s. 32.

²³ Por. W. Lorenz: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*. Warszawa 2003, s. 304–306.

²⁴ Dla Taylora filozofia Hegla była częścią kultury romantycznej. Por. *Hegel...*, s. 548.

punktem wyjścia nowożytniej teorii autokreacji i przekonania o potrzebie obrony prawa do wolnego wyboru. Augustyn był myślicielem chrześcijańskim, jego koncepcja życia wewnętrznego ma charakter religijny. W okresie nowożytnym stopniowo ulegała ona laicyzacji. „Wraz z rozwojem koncepcji wyjątkowości jednostki teza została rozszerzona w żądanie, aby każdy swobodnie mógł rozwijać swoją osobowość w sobie właściwy sposób, jakkolwiek byłby on odrażający dla nas czy dla naszego zmysłu moralności”²⁵. Za nowożytnym rozumieniem autonomii kryją się jednak różne treści, chodzi między innymi o:

1) **tradycję kartezjańską**, czyli wyobrażenie człowieka jako podmiotu oderwanego, dystansującego się wobec związku z naturą i własnym ciałem;

2) **Kantowską koncepcję człowieka jako istoty racjonalnej** – wtedy autonomia moralna jest możliwa przy zachowaniu czystości intencji (bezinteresowności); racjonalność w ujęciu Kanta wiąże się z dystansem wobec pragnień zmysłowych, w tym od swojej emocjonalności;

3) **koncepcję ekspresyjną** reprezentowaną między innymi przez Jeana J. Rousseau, eksponującą więzi łączące człowieka z naturą w ogóle i „wewnętrzną naturą” w nas, odwołującą się do tego, co w człowieku emocjonalne.

U ich podstawy tkwi jednak etyczny archetyp, wyrastający z Nowego Testamentu, który Taylor określa jako „afirmację zwyczajnego życia”. Dotyczy on głównie afirmacji życia osobistego, w którym troska o rodzinę i właściwe wykonywanie pracy zawodowej jest traktowana jako cnota moralna. Jedną z zsekularyzowanych wersji nowotestamentowej afirmacji zwyczajnego życia jest utylitaryzm, tłumaczący, jak radzić sobie z cierpieniem; inna jej wersja to kantyzm, eksponujący uniwersalną wartość godności osoby ludzkiej oraz idee wolności. Trudno bezdyskusyjnie zgodzić z tezą Taylora, że nowożytne koncepcje etyki wyrastają z jednego źródła – „afirmacji zwyczajnego życia”. Można mu zarzucić, że pomija to, co niewspółmierne w tych różnych, mimo wszystko, sposobach myślenia o źródłach poglądów etycznych²⁶. Chociażby to, że utylitaryzm, szukając źródeł owej afirmacji, odwoływał się do zbieżnych dla wszystkich ludzi pragnień i uczuć zmysłowych, natomiast Kant tego, co zbieżne, szukał w podobnym dla wszystkich używaniu rozumu.

Taylor używał terminu „ontologia moralna”, co oznacza, że u podstawy poglądów każdej osoby tkwi archetyp moralny, który dzięki poznaniu bezpośredniemu (intuicji) podpowiada, jakie wartości należy uznać za fundamentalne dla kultury i przyjętego w niej modelu wrażliwości moralnej²⁷.

²⁵ Ch. Taylor: *Etyka autentyczności...*, s. 26.

²⁶ Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 36.

²⁷ Por. ibidem, s. 20.

Do tej grupy należą między innymi: szacunek dla godności osoby, troska o wewnętrzny rozwój, troska o osoby znajdujące się pod naszą opieką, niekrzywdzenie innych ani siebie, sprawiedliwość w racjach społecznych. Taylor, chcąc uzasadnić przyjęte przez siebie stanowisko etyczne, dystansował się wobec zarzutów o relatywizm. Relatywizm przekreśla – w jego przekonaniu – możliwość istnienia obiektywnych wartości i sprowadza je do różnych aspektów jednostkowych nastawień (subiektywizm aksjologiczny) lub do określonych kontekstów kulturowych (relatywizm kulturowy). Współczesna kultura stępiła świadomość partycypacji w ontologii moralnej, eksponując to, co niewspółmierne i nieporównywalne. Jednak ukazywanie w perspektywie normatywnej tego, co łączy, oraz tego, co nas odróżnia, jest intelektualnym wyzwaniem dla współczesnej etyki.

Pluralizm i kwestia ładu aksjologicznego

Zdaniem Taylora, poszukiwanie podstaw etyki stanowi jednocześnie powrót do źródeł idei podmiotowości. Pytanie o znaczenie pojęć etycznych to pytanie o „przestrzeń aksjologiczną”, która pozwala na podmiotową samoafirmację. Przyjęcie koncepcji takiej „przestrzeni” staje się niezbędne dla procesu, w którym funkcjonujące w kulturze wzory osobowe podpowiadają, w jaki sposób człowiek może się rozwijać wewnętrznie. „Nasz sposób pojmowania moralnych źródeł wiąże się z językiem rozróżniania, w którym dokonujemy podziałów wewnątrz nas – na ciało i duszę, rozum i pożądanie, wolę i wiedzę, głębokie naturalne impulsy i powierzchowne, bo wpojone z zewnątrz, reakcje – a rozróżnienia te oddzielają to, co bliższe naszemu rzeczywistemu byciu. [...] Moralne topografie dostarczają kontekstu, w odniesieniu do którego możemy wyróżnić to, czym w istocie jesteśmy. Dostarczają zasady uporządkowania jaźni”²⁸. Warunkiem rozwoju duchowego jest możliwość wewnętrznej zmiany podmiotu, co z kolei wiąże się z „poruszaniem się” w obrębie wertykalnego porządku wartości. Kulturowa akceptacja piętrowego porządku aksjologicznego tworzy etos, czyli społecznie akceptowany sposób postępowania. Porządek aksjologiczny ma sens *a priori* i dotyczy tego aspektu teorii wartości, który jest intersubiektywny. „Przestrzenność” oznacza tu możliwość hierarchizacji odczuwanych przez podmiot jakości aksjologicznych. Przeżywanie tych jakości ma związek z procesem poznania i rozumienia tradycji, a także z in-

²⁸ Ch. Taylor: *Moralna topografia jaźni*. W: *Komunitarianie...*, s. 242–243; I d e m: *Philosophical Arguments*. Cambridge, Massachusetts 1995, s. 33.

nymi pozadyskursywnymi sposobami podmiotowej ekspresji. „Istnieją pewne wskazówki, które sugerują, że owo powiązanie wyborów moralnych z orientacją przestrzenną ma swoje korzenie głęboko w ludzkiej duszy”²⁹. Dzięki ramom pojęciowym możemy w „przestrzeni” odnaleźć właściwy sposób postępowania i zmierzyć się z pytaniami o tożsamość. Tożsamość pozbawiona ram pojęciowych może przyjąć formę zestawienia przypadkowych faktów, pragnień i niechęci, i jako taka jest odczuwana jako stan duchowej dezorientacji.

W ujęciu Taylora w procesie odkrywania własnej tożsamości nie potrafimy obyć się bez ram pojęciowych i tak zwanego silnego wartościowania. Możliwość realizacji własnej podmiotowości wkomponowana jest w dialog i tradycję semantyczną, która taki dialog umożliwia. „Jesteśmy podmiotami jedynie w relacji do rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia, lub tych, którzy obecnie mają decydujące znaczenie dla mego dalszego władania językami samorozumienia. Te grupy mogą się oczywiście na siebie nakładać. Podmiotowość istnieje w obrębie czegoś, co nazywam »sieciami rozmowy«”³⁰. Ramy pojęciowe mogą mieć charakter teistyczny – wtedy eksponuje się zasady życia cnotliwego, pobożność, miłosierdzie itp., bądź naturalistyczny – wtedy ważną rolę odgrywa ideał racjonalności, życzliwości i tolerancji. Na podstawie owych norm oceniamy zachowania innych ludzi, one sprawiają, że odczuwamy wyrzuty sumienia. Te ramy pojęciowe stanowią rodzaj „warunków transcendentálnych”, które są wpisane w każdą koncepcję etyczną jako przedempiryczne warunki jej uprawiania. Ostatecznym kryterium w przyjęciu którejś z ram pojęciowych i związanego z nią modelu argumentacji etycznej jest to, że dzięki niej lepiej pojmujemy siebie i nasze relacje z innymi aniżeli dzięki teoriom konkurencyjnym.

Przekonanie, że ludzie są zdolni do jakiejś lepszej formy istnienia, wymagającej od nich duchowego wysiłku, stanowi istotny element argumentacji opartej na wynikającym z filozofii Platona paradygmacie etycznym. Dokonywanie wyborów w obszarze jakościowych rozróżnień aksjologicznych stanowi kluczową przesłankę ludzkiego działania. „Silne wartościowanie” wiąże się z tym, co wywołuje w nas emocjonalne reakcje podziwu lub pogardy, co jednocześnie pozwala na rozróżnienie tego, co w znaczeniu absolutnym dobre lub w znaczeniu absolutnym złe. W podobnym sensie o porządku wartości mówił Max Scheler, wysuwając sugestię, że poznając wartości, intuicyjnie wiemy, jakie miejsce zajmują one w hierarchii. Poznawanie wartości w ujęciu Taylora, podobnie jak Schelera, wiąże się z aktem

²⁹ Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 54.

³⁰ Ibidem, s. 70.

emocjonalno-wolitywnym: uznawania bądź odrzucania. Ten akt wyprzedza intelektualny namysł nad nimi. Mówiąc o wartościach, zakładamy istnienie ładu aksjologicznego, dzięki któremu możliwe staje się rozpoznawanie wartości jako będącej wyżej lub niżej w hierarchii. W innym przypadku mieszczą się one na tej samej płaszczyźnie, a wówczas ich wybór staje się sprawą indywidualnych preferencji podmiotowych.

Według Schelera ład aksjologiczny jest ufundowany na tym, co *a priori* znajduje się poza czasem, przestrzenią, a tym samym kulturą, chociaż w kulturze się przejawia³¹. Autor *Der Formalismus...* pisał: „[...] autentyczne i prawdziwe jakości wartości tworzą osobną dziedzinę przedmiotów i pozostają ze sobą w szczególnych stosunkach i związkach, i już jako jakości wartości mogą być np. wyższe lub niższe itp. Lecz skoro tak, to może też między nimi zachodzić porządek i hierarchiczny układ, całkiem niezależny od świata dóbr, w którym się objawia, jak również od ruchu i zmienności tegoż świata w dziejach i obowiązujący *a priori* dla jego doświadczenia”³². Określone zmysłowe i duchowe dobra są konstytuowane jako takie przez wartości. Wartości nie są jedynie nadbudowane nad dobrami (rzeczami), lecz są nimi niejako „przepojone”. Świat naturalny jest pierwotnie zarówno „dobrem”, jak i „rzeczą” i w tym sensie stanowi nośnik wartości. Samo dobro ma charakter relacyjny, ponieważ osoby mogą je różnie rozpoznawać, na przykład dobro, jakim jest dzieło sztuki, wraz ze zmieniającymi się regułami preferencji może być traktowane odmiennie, w zależności od zmieniającego się kontekstu kulturowego i historycznego. Odsłania to tym samym różnorodne aspekty aksjologiczne związane z postrzeganiem tegoż dobra. Dla jednej wartości istnieje wiele jej nośników, dlatego pluralizm nie dotyczy samych wartości, lecz nośników tejże wartości, czyli dóbr. Wartości dane intuicyjnie jako „wyższe” są jednocześnie bliższe wartości bezwzględnej, a intuicyjnie dane jako „niższe” są od niej oddalone i wskutek tego nabierają cech względności. To, co odczuwamy jako wartość bezwzględną we wszystkich momentach i aspektach naszego życia, wyzwala w nas odczucie, że jeśli ją odrzucimy lub jej zaniechamy na rzecz innej wartości stojącej niżej, to odczuwamy to jako winę i jako odstępstwo od poziomu aksjologicznego, na którym aktualnie się znajdujemy³³.

³¹ Por. Ch. Taylor: *What Is Human Agency?* In: I d e m: *Human Agency and Language*. Cambridge 1985, s. 15–39.

³² M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern–München 1980. Przekład: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*. Tłum. J. Galarowicz. Kraków 1988, s. 49.

³³ Por. M. Scheler: *Der Formalismus...*, s. 81–83; J. Galarowicz: *W drodze do etyki odpowiedzialności. T. 1: Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*. Kraków 1997, s. 81.

Przedmiot refleksji – zagadnienie „silnego wartościowania” – zbliża koncepcję Taylora do teorii Schelera, z tą różnicą, że wedle kanadyjskiego filozofa wartości wprawdzie należą do sfery *a priori*, lecz nie są ahisteryczne, ale stanowią część tradycji, która wyznacza ramy pojęciowe opisu tego, co jest przedmiotem przeżycia aksjologicznego. Są jakby Jungowskim archetypem kulturowym, do którego sięgamy, ale nadajemy mu różne interpretacje. Różnice nie dotyczą jednostek czy społeczności, lecz modeli argumentacji etycznych. Etyka w obliczu utraty tego, co wertykalne (duchowe), traci zdolność do uzasadnienia tezy, że jakieś dobro można uznać za bezwzględnie ważne (na przykład godność osobową człowieka). Brak ram pojęciowych dla „silnego wartościowania”, zrozumiałych w zsekularyzowanym społeczeństwie, sprawia, że właściwym sposobem mówienia o wartościach jest negacja (zaprzeczenie). Teza, że wartości istnieją poza wszelką topografią językową, prowadzi do wniosku, że są one czymś ateoretycznym, a przynajmniej do stwierdzenia, że możliwości koncepcyjnego poznania wartości są ograniczone. W ujęciu Taylora stanowią one przede wszystkim przedmiot doświadczenia emocjonalnego, co jednak sprawia, że istnienie i poznanie wartości stają się czymś, co leży poza wszelkim dyskursem. Wtedy w granicach naszych kompetencji pozostaje jedynie opis ich kulturowego przejawiania się. To też Taylor czyni i zajmuje się analizą obecności pewnego archetypu etycznego w kulturze związanej z nurtem romantycznym i z późniejszymi nawiązaniem do niej. Kanadyjski filozof na rozmaite sposoby naprowadza nas na te wartości, wskazując na ich obecność w kulturze Zachodu, ale nie mówi o nich wprost. Kluczem do ożywienia myśli etycznej jest koncepcja podmiotu „zaangażowanego”, absorbującego całe bogactwo świata wartości, wchodzącego w różnego typu relacje społeczne na rzecz realizacji dobra wspólnego³⁴. Odczuwane napięcie między różnymi dobrami i stojącymi za nimi wartościami jest racją naszej podmiotowości – im silniej odczuwane to napięcie, tym bardziej pogłębiona świadomość własnego „ja”. „Ja” wewnętrznie dojrzewa w procesie wyboru między różnymi konkurencyjnymi dobrami. Paradoksalnie, im wyższa świadomość historyczności, tym więcej kolejnych interpretacji, ram pojęciowych i sposobów wartościowania – tym więcej wewnętrznych dylematów i tym głębsze wewnętrzne odczucie własnej podmiotowości, a zarazem odpowiedzialności za własne życie.

Pluralizm jest sporym intelektualnym wyzwaniem dla tradycji teistycznej. W ujęciu omawianych przeze mnie autorów tradycja teistyczna jest rozumiana jako historyczna oraz otwarta na dialog międzykulturowy. Współczesna etyka, niezależnie od swej orientacji, musi brać pod uwagę

³⁴ Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości...*, s. 51.

kwestię dialogu i spotkania między ludźmi reprezentującymi odmienne światopoglądy i różne religie. Innym ważnym zagadnieniem, przed którym stoi myśl etyczna, to problem zestawienia tego, co każdy podmiot bezwarunkowo powinien przestrzegać, z poszanowaniem autonomii jednostki w jej indywidualnych wyborach. Taylor proponował, aby w kulturze współczesnej powrócić do „afirmacji zwyczajnego życia”, która miała początek w tradycji platońsko-augustyńskiej. Celem powrotu do klasycznego modelu etyki jest ożywienie „kultury ducha”, pozwalającej na pogłębioną refleksję nad własną tożsamością, w której uwzględnione zostaną racje rozumowe i emocjonalne. MacIntyre powiązał uniwersalny charakter treści etycznych z prawem naturalnym, zabraniającym czynów naruszających godność osoby ludzkiej, takich jak: zdrada, oszustwo, agresja fizyczna, psychiczna, terroryzm, tortury. Wówczas podmiotowa wolność wyboru wiąże się ze świadomym poszerzaniem zakresu odpowiedzialności za skutki swoich czynów. W przekonaniu MacIntyre’a, teorią, która najlepiej rozwiązuje współczesne dylematy moralne, jest tradycja arystotelesowsko-tomistyczna; szczególnie ze względu na wypracowaną w niej koncepcję cnót (zalet charakteru). Zalety te rozwijają się w ramach praktyk – czynności związanych z życiem rodzinnym, pracą zawodową i działalnością publiczną. Rozwinięcie zalet ma pozwolić człowiekowi na sensowne gospodarowanie własną wolnością. Największe wyzwanie, przed jakim stoi współczesna myśl etyczna, polega właśnie na przygotowaniu młodych ludzi do rozumnego korzystania z podmiotowej wolności. W moim przekonaniu obie koncepcje pluralizmu etycznego – MacIntyre’a i Taylora, jakoś do tego się przyczyniają.